



נקודה מתוך הפרשה	עמוד א'
לחיות את הפרשה	עמוד א'
ליקוטם בפרשה	עמוד ב'-ד'
סוגיות במחשבה	עמוד ה-ז'
שולחן ערוך עם ביאור בלבי משכן אבנה	עמוד ח'
עץ חיים עם ביאור בלבי משכן אבנה	עמוד ט'-יא'
עץ חיים עם פירושים על התורה - ועל העבודה	עמוד יב'

בלבי משכן אבנה

כי תבוא ♦ תשפ"ו #464

נקודה מתוך הפרשה

כי תבוא

בפרשתנו כתיב (דברים כז, יב – יג), אֵלֶּה הַמִּצְוֹת לְכַרֵּךְ אֶת הָעָם עַל הַר גֵּרָזִים וְגו' וְאֵלֶּה הַמִּצְוֹת עַל הַקֶּלֶלָה בְּהָר עֵיבָל וְגו'. ולכאורה מצאנו הבדל, שבברכה כתיב **עַל הַר** לעומת הקללה שכתוב **בְּהָר**.

ביאור מוריני הרב שליט"א

ונקרא הר עיבל, מלשון עלב - עלבון, וכמ"ש בתולדות יצחק (על אתר), וז"ל, שהיה עלבון לחצי השבטים שהם בהר עיבל שיהיו על הקללה, עכ"ל, עיי"ש. וכתב כי הקללה נמצאת בו ממש כנ"ל, אולם לא נקבעו האבנים בהר עיבל, אלא קלפו האבנים והביאו לגלגל, ולכך אין הקללה קבועה שם לגמרי.

ועוד נראה שכתב הרמב"ן (שם יא, כט), וז"ל, ויתכן, שהיה הר גריזים לדרום, שהוא הימין, והר עיבל מצפון, שנאמר (ירמיהו א, יד) מִצְפֹּן תִּפְתָּח הָרְעָה, עכ"ל.

והוסיף בתפארת יהונתן (שם), וז"ל, ולכן גם שם (בהר עיבל) עושר וכבוד, כמ"ש (איוב לו, כב) מִצְפֹּן זָהָב יִאֲתָה, ולכן נקרא אה"ע צפון, כמ"ש הנני קורא לכל משפחות הצפוני, כי הם רודפים אחר העושר והכבוד, ולכן מִצְפֹּן תִּפְתָּח הָרְעָה (ירמיהו א, יד) וכו', עכ"ל. ולפ"ז י"ל שהקללה היתה **בְּהָר** עצמו ותו לא. אולם הברכה היתה **עַל הַר**, כי היא מתפשטת, אורך חיים בימינה, ואינו מצומצמת בהר, אלא מהר מתפשטת, ודו"ק.

כתב רש"י (דברים יא, כט) וז"ל, **עַל הַר גֵּרָזִים - כלפי** הר גרזים הופכין פניהם ופתחו בברכה וכו' ואח"כ הפכו פניהם **כלפי** הר עיבל ופתחו בקללה, עכ"ל.

ובאמת כן כתיב (לעיל יא, כט), וְנִתְּנָה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גֵּרָזִים וְאֶת הַקֶּלֶלָה עַל הַר עֵיבָל.

אולם בפרשה דידן כתיב (דברים כז, יב) לְכַרֵּךְ אֶת הָעָם עַל הַר גֵּרָזִים וְגו', (שם שם, יג) **עַל הַקֶּלֶלָה בְּהָר עֵיבָל**.

ועוד כתיב (שם שם, ד), וְהָיָה בְּעֵבְרָכֶם אֶת הַיָּרְדֵּן תִּקְיְמוּ אֶת הָאָבְנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהָר עֵיבָל וְגו'. וכתב ר' יוסף בכור שור (שם), וז"ל, עתה קבע להם מקום להיות מונחות שם, לפי שהיתה הקללה כנגד הר - עיבל, צוה שתהא נכתבת שם לפניהם כשיקבלו עליהם הקללה אם לא יקיימוה. ועוד להיות נחמה לאותן שעומדין על הקללה בהר עיבל, שהתורה אצלם, עכ"ל. ולפ"ז יש להבין שכאן שהוזכר בפרשה דידן נתינת האבנים **בְּהָר עֵיבָל**, לכן כתב ג"כ שהקללה **בְּהָר עֵיבָל**, ולא רק על הר עיבל, כי שם נתונה התורה, ובה כתוב הברכה והקללה. אולם מצד הדיבור שענו ואמרו הברכה והקללה אינם נמצאים בהר, אלא נאמר כלפי ההר, ודו"ק.

לחיות את הפרשה

וְשִׂמַּחְתָּ בְּכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וְגו' (דברים כז, יא)

שמחה פנימית

שמחה פנימית ענינה חיבור למקור, למקור הנובע תדיר - 'יש מאין'. התחדשות זו תדירה בנפש, והיא מקור השמחה.

למעשה

על האדם להסיר בהדרגה כל נקודה שאינה הוא בעצמו באמת. וכך, לאט לאט הוא מתחבר לעצמו למקורו, ושם הוא מתחדש תדיר, ושם שמחתו.

ולקחת מראשית כל פרי האדמה

(כו ב)

הבריאה, כידוע, היא דצח"מ. בסוגיית 'בכור' הרי שמקרא מלא דיברה התורה "קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא" (שמות יג, ב). קדושת בכורה מפורשת ב'מדבר' וב'ח'י'. אמנם, גם בצומח מצאנו סוגיית 'בכור', והיינו מצות ביכורים "ראשית פרי האדמה אשר תביא מארצך" (דברים כו, ז) - יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה, כורך עליה גמי ומעלה אותה לירושלים (רש"י שם). יש להתבונן איפה מצאנו 'בכור דדומם'.

הנה, כל 'בכור' פירושו המשכיות של 'מקור' שממנו מגיע הבכור, בכור לאב או בכור לאם הם 'המשכה' של המוליד, וגם 'ביכורים' הם המשכה של האילן בו גדלו. המקום השורשי בעולם הוא 'ארץ ישראל'. על עם ישראל נאמר (שמות ד, כב) "בני בכורי ישראל" [והוא בכור ב'נפש'], וכנגדם 'ארץ ישראל' היא בכור [בכור ב'עולם'], משום שהיא נבראה ראשונה - "אבן השתיה - שממנה הושתת העולם" (יומא נד:). נמצא שיש 'ראשית' גם בדומם, והוא בחינת ה'בכורה' שבארץ ישראל.

גם בתוך ארץ ישראל יש בחינת בכורה, שהרי "מציון מכלל יופי" (תהלים נב, ב), ירושלים גבוהה מכל הארצות (ילקוט"ש רמז תשמג), היא התחלת היצירה. ובתוך ירושלים - אבן השתיה. כבר נאמר שהפסוק "כי תבנה בית חדש" (דברים כב, ח) רומז לבית המקדש, שם הוא מקום הבכורה בתוך ירושלים ובתוך ארץ ישראל. (בלבבידיה מחשבה ערך בכור)

המשנה בפרק שני בביכורים מדמה את הדינים של ביכורים, תרומה ומעשר, יש בתרומה ואין במעשר וביכורים, יש בביכורים ואין במעשר ותרומה וכדו', "יש בביכורים מה שאין כן בתרומה ובמעשר, שהביכורים נקנים במחומר לקרקע" (ביכורים פ"ג משנה ד), תרומה אדם לא יכול להפריש בזמן שהתבואה או הפירות מחוברים לקרקע, תרומה זה דווקא בתלוש, משא"כ ביכורים נקנים גם במחומר לקרקע, וכדברי המשנה (שם פ"ג משנה א), "כיצד מפרישים ביכורים יורד אדם בתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה אשכול שביכר רימון שביכר, קושרו בגמי ואומר הרי אלו ביכורים", וזה נעשה בשעה שהוא מחומר לקרקע. שיטת ר' שמעון שצריך קריאה גם לאחר מכן, אבל מעיקר הדין חל עליהם שם ביכורים כבר בזמן שהם מחוברים לקרקע.

המשנה מביאה דין נוסף שישנו בביכורים ואינו בתרומה, "ועושה אדם כל שדהו ביכורים", אדם יכול לעשות את כל השדה שלו ביכורים. בתרומה יש דין שיהיו שייריה ניכרים, אדם לא יכול לעשות את כל השדה שלו תרומה או מעשר, הוא יכול להוסיף על השיעור אבל חייב שישאר דבר שהוא לא תרומה, אבל בביכורים עושה אדם כל שדהו ביכורים. דין שלישי אומרת המשנה, "וחייב באחריותם", וכדברי המשנה (פ"א משנה ח) "הפריש ביכוריו, נכזו נמקו נגנבו אבדו או שנטמאו, מביא אחרים תחתיהם", משא"כ בתרומה שאינו חייב באחריותם.

יש כאן שלושה חילוקי דינים בין ביכורים לתרומות

ומעשרות, ביכורים נעשה במחומר לקרקע, אפשר להפריש את כל שדהו ביכורים, ואם אבדו הביכורים חייב באחריותם. ישנה שאלה בסיסית בדין האחריות בביכורים, הרי הדין של ביכורים זה דין של ראשית, כמו שאומרת המשנה רואה את הפרי שגדל ראשון כורך עליו גמי ומביא אותו לביהמ"ק, וא"כ איך הוא יכול להביא פרי אחר במקומו, הרי הפרי האחר הוא לא ראשית. משל למה הדבר דומה, אם יהיה דין של אחריות בבכור בהמה והבכור יאבד, ודאי שלא נאמר לו להביא את הולד הבא של הבהמה, שהרי הוא לא בכור. כך גם בביכורים, עד כמה שדין ביכורים זה בפרי שביכר ראשון, אם נתקלקל אותו הפרי מה שייך דין של חייב באחריותם שיביא פרי אחר במקומו, זה הרי כבר לא ביכורים.

היוצא מן הדברים שדין ביכורים יכול לחול גם על דבר שהוא לא ראשית, שהרי אם ביכורים היה חל רק על דבר שהוא ראשון, לא היה שייך לומר בזה חייב באחריותם להביא פרי אחר במקום ההוא שנאבד. ושורש הדין הזה מבואר גם בדין השני במשנה, "עושה אדם כל שדהו ביכורים", אם היה דין של ביכורים דווקא בפרי ראשון שביכר, איך אדם יכול לעשות כל שדהו ביכורים, הרי זה לא ראשית, הגמ' בב"ב אומרת לגבי אופנים מסוימים בביכורים שאסור לעשות, אם הוא יכניס את זה לעזרה מספק אומרת הגמ' זה נקרא מחזי כשיקרא, ולכאורה אין לך שקר יותר גדול מזה שאדם מפריש כל שדהו ביכורים, זה לא נקרא ראשית.

א"כ נמצאנו למדים שהגדרת הדין של ביכורים יכול לחול גם בדבר שהוא לא ראשית, אבל מ"מ הרי נאמר דין של ראשית בביכורים, ביאור הדבר הוא שהעומק של גדר דין ביכורים הוא לגלות את הראשית בכל דבר. לכתחילה ודאי יש דין של ראשית ממש, "יורד לתוך שדהו רואה תאנה שביכרה אשכול שביכר רימון שביכר, קושר בגמי ואומר הרי אלו ביכורים", זה ראשית בפועל. אבל אם אדם רוצה לעשות כל שדהו ביכורים, או שנאבד הביכורים והוא חייב באחריותם, אז יש דין שאפשר לעשות את כל השדה ביכורים, דהיינו לגלות מכוח הפרי ראשון שהכל נקרא ראשית, בכל השדה שייך שם ביכורים.

במהלך רגיל כשיש כמה דברים הם תמיד יבואו אחד אחרי השני, יש ראשון, יש שני, יש שלישי וכן ע"ז הדרך. דין ביכורים מברר שאפשר לגלות שהכל זה ראשית, זה גדר ביכורים. אמנם צריך את התבואה הראשונה בשביל שיהיה שורש מסוים לראשית, אבל גדר הביכורים עניינו לברר ראשית, ויתר על כן יש אפשרות לגלות שהכל נמצא במדרגת ראשית, לכן אדם יכול להפריש כל שדהו ביכורים.

(שיעור שבועות תשס"ח)

שיטת ר' יהודה מבוארת בכמה מקומות במשניות שאפי' דבר שהוא איננו ממש ראשית יש לו דין של ביכורים. במשנה הראשונה בביכורים נאמר "יש מביאים ביכורים וקוראים, מביאים ואינם קוראים, ויש שאינם מביאים". יש מי שחייב להביא ולקרוא, כמו שאמרנו אלו שני דינים בביכורים, הבאה וקריאה, יש מי שמביא ואיננו קורא, ויש מי שאינו מביא ואינו קורא. כמובן שאין קריאה בלי להביא ביכורים כלל.

כתב, וז"ל, בְּטָנָא - כדמות סל, עכ"ל. ואמרו חז"ל (ספרי, כי תבוא) שעשירים היו מביאים בקלות של כסף ושל זהב, ועניים בסלי נצרים של ערבה קלופה, סל הנעשה ע"י ערבה קלופה, ועיין הכתב והקבלה (ויקרא, יט, יט), ועיין ב"ק (צא ע"א).

וכתב החזקוני וז"ל, וְשִׁמְתָּ בְּטָנָא - דרך כבוד ולא בחיק ולא בכסף הבגד, עכ"ל. וברבנו בחיי (פס' א) כתב וז"ל, ועל דרך הקבלה, וְשִׁמְתָּ בְּטָנָא, הטנא הוא רמז לה' אחרונה שבשם הויה, כי הביכורים נקראו ראשית, והן שלוש אותיות של שם שהן ראשית הכל וכו', כי בהם ראשית הקיים בעולם כולו מעלה ומטה, והנה הם משפיעים כח בה' אחרונה, שהיא הרביעית ובית קיבול להם, והיא מכללם. ועיין זוה"ק (זוהר חדש נ"ב). כענין ארץ היסודית שהיא רביעית ובית קיבול לשלושה יסודות ראשונים, עכ"ל. ויסוד הדין למעשה, שביכורים טעונים כלי, כמ"ש בספרי (על אתר), וכתב בספר הגיליונות (לר' יהודה החסיד ליקוטים, אות א) וז"ל, בְּטָנָא בגימט' הכלי עכ"ל.

והטעם שנקרא טנא, ופירש בראב"ד (תמיד פ"ג, מ"ו. והובא במלאכת שלמה שם) וז"ל, הטנא נראה שהוא מלשון כובד ומשא כדאמרין בעלמא מטונג. ובשביל שהיה קצת כבד יותר מן הכוז נקרא טנא (כיוון שהוא כבד יש מעין טינא לנושא אותם, לשון טנא, והבן), וטנא נמי דכתיב בקרא על שם זה נקרא. וברא"ש ז"ל פירש, וז"ל, טנא מלשון קב עכ"ל. ואמרו (תמיד פ"ג, מ"ו) הטנא דומה לתרקב גדול של זהב (כעשירים שהיו מביאים הביכורים בקלות של זהב), מחזיק קביים וחצי.

וכתבו רבותינו, טנא גימטריה - ס, וכמה ביאורים בכך: כתב האור החיים וז"ל, ואמרו ושמת בטנא - ירמוז שצריך כל מפעלות הטובות שעשה יהי ע"פ דבריהם, כאומרו (לעיל י"א) "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט וגו'", והתורה והמשפטים ביארו אותם חכמים בשישים מסכתות, כמנין טנא. שזולת זה הגם שיעשה כל מצוות שבעולם ישרף הוא והם, עכ"ל. ועיין צרור המור (פסוק ד'), שפירש שקאי על פרשה ראשונה שבק"ש, שיש בה שישים אותיות, כמנין טנא. ועיין עץ הדעת טוב, שרומז על ס' גיבורים שסביב מיטת שלמה המלך, והם שורש לס' ריבוא נשמות ישראל. ועיין מחשוף הלבן רמזים נפלאים במלת טנא. ומגן אברהם (טריסק, על אתר), ובזוהר חדש שהובא במגלה עמוקות (חיי שרה, ופרשת ויצא), ובדגל מחנה אפרים וז"ל, טנא ר"ת טעמים נקודות אתון, עכ"ל. והתגין שיתופא דאותיות, עיין עץ חיים (ש"ה, פ"ב), ועיין מגן אברהם (טריסק, על אתר). ופרי הארץ (על אתר), ומגלה עמוקות (אמור), (נקודה מתוך הפרשה כי תבא)

ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם (כו ג)

בלשון הפסוק "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם" (דברים כו ג), רש"י מביא את דרשת חז"ל, אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, אין לך אלא כהן שבימך, על אף שאינו חכם כדורות ראשונים, הוא לא במדרגה של הכהנים בדורות ראשונים, אפילו הכי צריך להביא לו את הביכורים.

הרמב"ן על המקום מאריך ושואל, כשנאמר "כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע וכו' וקמת ועלית וכו'", ובאת אל הכהנים הלוויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם" (דברים יז ט-ט), שם מדובר על דברי חכמה ולכן היה סברה לומר אולי לא ללכת אל השופט של

אומרת המשנה מי הוא זה שאיננו חייב להביא, "אלו שאינם מביאים, הנוטע לתוך שלו והברך לתוך של יחיד וכו'", המשנה מונה כמה מקרים של אדם שהשתילים שלו לא נמצאים רק בתוך שדהו אלא הם עוברים בכל מיני צורות גם בשדה חברו או ברה"ר, ת"ק סובר הרי זה אינו מביא, ור' יהודה אומר כזה מביא, אפילו אם לא כל השתילים בתוך שלו הוא גם מביא. המשנה הבאה מבארת את שיטת ת"ק, "מאיזה טעם אינו מביא, משום שנאמר ראשית ביכורי אדמתך, עד שיהיו כל הגידולים מאדמתך". שי"ת צריך שיהיה כל הגידולים מאדמתך, ואם חלק מהגידולים אינם מאדמתך אזי לא צריך להביא ביכורים.

בעומק, שי"ת ת"ק ש"אדמתך" זה דין של ראשית, ואם רוצים לגלות את מדרגת ראשית בשאר החלקים, כמו שיש דין של תוספת או דין של עושה כל שדהו ביכורים, חייב להיות שהראשית תבקע עד הסוף, לכן צריך שיהיו כל הגידולים מאדמתך. אם הגידולים הם אינם מאדמתך אז יש כאן אדם שני שהדבר שייך לו וממילא חסר בראשית, חסר בראשון שהוא הבעלים של הדבר. שותפים כן קוראים ומביאים, כי שותפים הם בעצם שניהם ראשית, אבל כאשר זה שייך למישהו שאיננו בעלים כאן על השטח הזה, אז חסר בראשית של הגידולים.

גילוי ראשית מכוח הביכורים אבל שיטת ר' יהודה היא שאם יש כאן חלק של ראשית, גם אם לא כולו ראשית כבר אפשר להביא ביכורים. לפי ת"ק הראשית צריך להיות כסדר, אם יש חלק של ראשית הוא לא ראשית, אבל לשי"ת ר"י אפי' אם יש כאן הפסקים בתוך הראשית הללו, חלק זה זרוע בתוך השדה שלו וחלק זה יוצא לשדה חברו, ג"כ אדם יכול להביא ביכורים, כי על החלק שזה נמצא בתוך שלו יש שם של ראשית.

שורש המחלוקת הוא בכוח הראשית שמתגלה בזית, הזית הוא הרי לא ראשון, הוא שישי, המקור של הגילוי שלו הוא מראשון של החיטים, ולפי שי"ת צריך שהיניקה תהיה כסדר, דרך כל המינים, ואז הזית יונק דרכם מהחיטים שהם תחילת הראשית, אבל לשיטת ר"י הזית מתגלה כראשון גם באמצע הדרך, בגלל שהוא סמוך לארץ. יש כאן נקודה עמוקה מאוד, האם לגלות את הראשית רק ברציפות שלו, או שאפשר לגלות את הראשית בארץ זית שמן ודבש. הראשית שמתגלה בארץ השני, בוודאי שזה מגיע מכוח הארץ הראשון, אבל הנידון הוא אם זה מכוח הרציפות עד הארץ השני, או שיש גילוי של ראשית בארץ השני (שיעור

שבועות תשס"ח)

וְשִׁמְתָּ בְּטָנָא (כו ב)

כתיב (דברים כו, ב) "וְלִקְחָתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תִּבְרֵא מֵאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ וְשִׁמְתָּ בְּטָנָא וגו'".

ובתיקון כתיב (שם כח, ה) "בְּרוּךְ טָנָא וּמְשַׁאֲרֵתָּ", ובקלקול כתיב (שם, יז) "אֲרוּר טָנָא וּמְשַׁאֲרֵתָּ". ובארמית נקרא טני, עיין רע"ב (תמיד פ"ג, מ"ו. וכלים פ"ב), ובשורש הוא טני, כ"כ בערוך (ערוך טו).

ופרש"י (שם כח, ה) וז"ל, בְּרוּךְ טָנָא - פירותיך. ד"א טנאך, דבר לח שאתה מסנן בסלים, עכ"ל. ובאבן עזרא (שם כו, ב)

וְעֵנִית וְאָמַרְתָּ לְפָנָי ה' (כו ה')

מצות ביכורים מתחלקת באופן כללי לשתי מצוות, יש מצוה אחת של הפרשת ביכורים והבאת ביכורים, והמצוה השנייה היא מצוה של קריאה על ביכורים, "וענית ואמרת לפני ה' אלוֹקֶיךָ אֲרָמִי עֹבֵד אֲבִי וכו'" (דברים כו ה'). כשהחניך מביא את מצוות ביכורים הוא מונה את זה כשתי מצוות נפרדות, את מצוות הבאת ביכורים הוא מונה בספר שמות במצוה צ"א, ואת דין הקריאה הוא מונה בפרשת כי תבוא במצוה ת"ו. הגמ' מבררת באיזה לשון צריך לקרוא את הקריאה על הביכורים, במשנה נאמר (סוטה לב.) "אלו נאמרים בכל לשון, פרשת סוטה, וידוי, מעשר, קריאת שמע, תפילה, ברכת המזון, שבועת העדות ושבועת הפיקדון. ואלו נאמרים בלשון הקודש, מקרא ביכורים וכו' מקרא ביכורים כיצד וענית ואמרת וכו'", דין הקריאה שיש בביכורים יש דין לומר אותו דווקא בלשון הקודש, כך מפורש בדברי המשנה.

שואלת הגמ' מנין לנו שענית ואמרת זה בלשון הקודש, אולי אפשר לומר זאת בכל לשון, מתרצת הגמ' (שם לג.) "וענית ואמרת לפני ה' אלוֹקֶיךָ ולהלן הוא אומר (בפרשה של הקללות והברכות בסוף ספר דברים) וענו הלויים ואמרו כל איש ישראל, מה עניה האמורה להלן בלשה"ק, אף כאן בלשה"ק, כמו שענית הלויים הן לברכות והן לקללות הייתה בלשה"ק, גם "וענית ואמרת" שנאמר במקרא ביכורים יש בו דין שיהיה בלשה"ק. שואלת הגמ' "ולויים גופיהו מגלן", מנין שהלויים אמרו בלשה"ק את הקללות והברכות, "אתיא קול קול ממש, כתיב הכא קול רם, וכתיב התם משה ידבר והאלוקים יענו בקול, מה להלן בלשון הקודש אף כאן בלשון הקודש". אלו הם דברי הגמרא לברר שהמקרא בביכורים צריך שיהא בלשון הקודש דווקא.

בדין הקריאה בביכורים נאמר "וענית ואמרת לפני ה' אלוֹקֶיךָ", ולומדים את הדין ענייה הזו מהדין של "וענו הלויים ואמרו" (דברים כז יד) בהר גריזים ובהר עיבל, והאמירה של הלויים נלמדת ממש רבינו, שנאמר "משה ידבר והאלוקים יענו בקול" (שמות יט ט). א"כ מקור הילפותא למקרא ביכורים הוא מ"משה ידבר והאלוקים יענו בקול", הלשון "קול" שנאמר בפסוק הזה מתייחס לקב"ה, משה ידבר, והאלוקים יענו בקול, א"כ גם הדין קול שנלמד לביכורים יש בו דין של קול רם, והילפותא לזה היא מ"האלוקים יענו בקול", ולכן זה קול רם, כי קולו של הקב"ה הוא קול רם גדול, לא פסק ולא יסף.

שורש הילפותא של וענית ואמרת הוא מכוח שני קולות, יש קול אחד שהוא "משה ידבר", ויש קול שני שנאמר בו "והאלוקים יענו בקול". קולו של הקב"ה הוא הקול הראשון, על הקב"ה נאמר "אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלוֹקִים" (ישעיה מד ו), וע"י שמשה מדבר ושכינה מדברת מתוך גרונו, האלוֹקִים יענו בקול, משם בא דין שקולו של משה יש בו קול ראשון. (שיעור שבועות תשס"ח)

כל דור אם הוא לא חכם כדורות ראשונים, והתורה באה ומחדשת שאפי' שהוא לא כ"כ חכם אתה צריך לסמוך עליו, אבל שנאמר דין של כהן בלבד, "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם", יש כאן רק דין של קדושת הכהונה שנותנים לו את ביכורים מצד כך שהוא כהן, ואפילו הוא כהן עם הארץ, א"כ מה חידוש יש ב"אשר יהיה בימים ההם", כך שואל הרמב"ן.

לפי מה שנתבאר עד השתא, דין הנתינה של הביכורים לכהן הוא מצד וקדשתו, מצוה לתת לכהן מנה יפה ראשון, לחלוק לו ראשון, הבאת ביכורים היא ג"כ מדין הראשון שבו, ולכן אם יש כהן שהוא לא במדרגה של ראשון היה באמת הו"א לומר שהוא לא כלי כאותו ראשון, והוא לא יקבל את הביכורים. כוהנים לצד אחד בגמ' שלוחי דרחמנא גינהו, מה הכוונה שלוחא דרחמנא גינהו, שבעצם יד השליח היא כיד המשלח, ועד כמה שזה כהן שאיננו בעל מדרגה היה הו"א שקולו של ה' לא נשמע דרכו, לא מתגלה דרכו נקודת הגילוי של ה"קול רם" של הקב"ה, ובביכורים יש דין של קריאה, של קול רם מכוח הקב"ה, אז היה צריך שגם ההבאה לכאן תהיה למישהו שיכול להיות לאותו כלי. באה התורה ומחדשת "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם", שגם דרכו יתגלה הראשון של הקב"ה, ולכן אפשר להביא לו בעצם ביכורים.

הגמ' אומרת (כתובות קה:) "כל המביא דורון לת"ח כאילו הקריב ביכורים", וכמו שאומרת הגמ' (כתובות קיא:), עמי הארץ בזכות מה הם יקומו לעתיד לבוא בתחיית המתים, הרי על תחיית המתים נאמר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא ט), וכל מה שיהיה לעת"ל זה כפי ערך גילוי התורה והחכמה שהיה לאדם בעוה"ז, א"כ אותם עמי הארץ שאינם עסוקים בתורה מהיכן יהיה להם קיום לעתיד לבוא, אומרת הגמ' בזכות שהם עושים פרקמטיא לתלמידי חכמים ומשיאים ביתם לת"ח, ע"י זה יש להם צירוף עם הת"ח.

המביא דורון לת"ח זה בשביל שאור התורה של הת"ח יתגלה בו, זה בדיוק ההגדרה של ביכורים. ת"ח יש לו דין של ראשון, בראשית-בחכמתא, ה' קנני ראשית דרכו" (משלי ח כב), החכמה היא ראשית, "ראשית חכמה" (תהילים קיא י), זה מדרגת ת"ח. כאשר יהיה גילוי לעתיד לבוא של "אני ראשון ואני אחרון", מי שהוא במדרגת ראשית יהיה לו גילוי של אני ראשון כי הוא כלי לאותו גילוי, אבל מי שלא נמצא במדרגה של אני ראשון, מי שלא נמצא במדרגה של ראשית, הוא לא יכול לגלות את מדרגת "אני ראשון", וא"כ עמי הארץ איך הם יגלו לעתיד לבוא את אני ראשון אם אין להם כוח של ראשית, הם לא עסוקים ב"ה' קנני ראשית דרכו". ע"י שמושיאים ביתם לת"ח ועושים פרקמטיא עם ת"ח, אז הראשית של הת"ח יתגלה בהם. זה המדרגה שנתבארה בארוכה במהות של ביכורים, ביכורים בא לגלות את הראשית במקום שאין שם בפשטות ראשית. (שיעור שבועות תשס"ח)

ולקחתם מראשית כל פרי האדמה. ולהלן פסוק טו, וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו.

(דברים כו ב.)

גבי קין כתיב (בראשית ד ט) ויבא קין "מפרי האדמה", ושם פרשו רבותינו (עין רש"י) מן הגרוע, ועוד כתב שם רש"י פשתן היה, וביאר בשפתי חכמים (שם אות ש) וז"ל: "שהביא מפרי מדבר שהוא כמו אדמה, שאין גזעו מחליף דאמרין בגמרא (ברכות מ א) שאין גזעו מחליף נקרא אדמה. ופשתן אין גזעו מחליף", עכ"ל. אולם הכא כתיב מראשית "כל" פרי האדמה, והבן. וכתב ברבינו בחי (פסוק א) וז"ל: "מצינו דהבל הצדיק שהביא קרבן מן המובחר מבכורות צאנו ומחלבהן (בראשית ד, ד) וע"ז אמר מראשית כל פרי האדמה, מן המובחר שבפירות אדמתם", עכ"ל. וכתב ר' יוסף בכור שור, וז"ל: "מראשית כל פרי האדמה- מאותם פירות שהם ראשית ומיטב משאר פירות, דהיינו שבעת המינים, כמו וראשית שמנים ימשחו", עכ"ל. אולם רש"י פירש וז"ל: "מראשית, ולא כל ראשית, אין כל הפירות חייבין אלא שבעת המינים", עכ"ל. וכבר הקשה בבת עין שא"כ מדוע פרי האדמה, ולא פרי העץ, שהרי שבעת המינים רובם הם עץ. ועין אמרי מנחם.

וכתב בפענח רזא (דברים יג, כג) וז"ל: "כל" פרי האדמה, כל לרבות פרי בהמות וכו', ירמוז עוד ראשית אחר שלא מפני האדמה, עכ"ל. עוד ביאר המשך חכמה וז"ל: "אדמה דהוי לשון נקבה, וכאילו אמר ולקחת מארץ מראשית כל פרי האדמה אשר תביא, שהאדמה מביאה הפרי בעודה מחובר, לזה סברי (עיי"ש) דבהבאה כתיב הבאתי ראשית פרי האדמה, וזה בגמרא פרי, דאינו ראוי להקריאה טרם שנגמר כל פרי", עיי"ש.

וכתב בערוך השולחן (או"ח סימן יג, אות א) וז"ל: "על פרות הארץ מברך בורא פרי האדמה, ולמה אין מברכים בורא פרי הארץ (עין מאירי, ברכות לה א, ד"ה על פירות הארץ) משום

דשם "ארץ" אינו על רגבי אדמה והוא שם על המדינה, כמו "ארץ ישראל" "ארץ מצרים", ואדמה הוא השם של עצם הקרקע, כדכתיב וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה, וכן מפורש בפרשת ביכורים ולקחת מראשית כל פרי האדמה וגו' ולמה לא כתיב שם "פרי העץ", משום דכל ז' המינים חייבים בביכורים, הרי יש בהם חטה ושעורה, אבל גפן ותאנה וכו' נכללין ג"כ בפרי האדמה, שהרי מטעם זה אם בירך על פרי העץ בורא פרי אדמה יצא וממקרא זה למדנו מפורש כן, עכ"ל.

ועין זוה"ק, זהר חדש, חקת. ואמרי אמת, תרס"ו. ועטרת ישועה, אות ה'.

כתיב וענית ואמרת לפני ה' אלוקיך, ארמי אבד אבי, וירד מצרימה, ויגר שם במתי מעט, ויהי שם לגוי גדול

עצום ורב. (דברים כו ה.)

ועיין ספרי, וכן מדרש תנאים שם: "לכן הארמי בקש לאבד את אבא, מלמד שהלך אבינו יעקב לארם ע"מ לאבד מן העולם, ומעלה על לבן הארמי כאילו אבדו. ומעין כך במשנת רבי אליעזר, וכן את מוצא בלבן ארמי אבד אבי, וכי הרגו, אלא כיון שחישב להרגו כאילו עשה. והרי אין הקב"ה נפרע מן האדם ע"י המחשבה אלא ע"י המעשה, וכו', רוצח שחישב להרוג, נטל את כל זינו ויצרו ולא השיג חבירו, זו מחשבה שיש עמה מעשה, מעלין עליו כאילו הרגו".

אולם רש"י שם כתב: "ובשביל שחשב לעשות, חשב לו המקום כאילו עשה, שאומות העולם חושב להם הקב"ה מחשבה רעה כמעשה". ועיין אבן עזרא, רשב"ם ורד"ק שם. ועיין מקור לדברי רש"י, ירושלמי פאה, והובא בתוס' קדושין מ א.

ובחזקוני שם פירש באופן שונה לגמרי: "סרסוהו, יעקב אבי הארמי, כשהיה הוא בארם (נקרא ארמי), היה אובד, פירוש עני בלא ממון".

ועיין רש"י הירש שם: "אבד" בלשון קל הוא תמיד פועל עומד. ופירושו:

ללכת לאבוד. נמצא פירוש איבד: הולך לאיבוד, קרוב לאבדון, היה אבי, וכו'. הוא היה "אובד" לפי הערכת בנ"א, חסר כל סיכוי לעתיד עצמאי, וכו', ירד אובד למראית עין".

ועיין שאר ישראל (לנצי"ב, פ"א ד"ה ועפ"י): "ארמי אבד, לשון הוה, דמשמעו, שרצונו היה להאביד ולעקור מעט מעט, שלא ישאר זכרון יעקב, הלא היא אמונתו הטהורה והנאמנה".

ועיין תורה תמימה שם דהפעל אבד מורה לא רק על אבידה ממש, אך גם על טרדה וגלות ממקומו.

ועיין של"ה הק' (מסכת פסחים, מצה שמורה, קפד) כי לבן הוא בלעם (תנחומא ויצא יג), ובלעם היה לו אחיזה בכל העולמות. ועליו נאמר, ארמי אבד אבי וירד מצרימה, כי לבן הארמי ירד למצרים, כי הוא בלעם, ומצד אחיזתו בקש לעקור את הכל, שלא יהיה אחיזה לישראל. ועיין שם (בלק, תורה אור, ט) וכן רומז בתרגום יונתן, ארמי אבד אבי וירד מצרימה, על ענין זה שבלעם הוא לבן.

ועיין מאור ושמש (ויצא ד"ה ויאמר) ארמי אובד אבי: "ר"ל, אבי לשון רצון, כמ"ש הכתוב (דברים כג, ו) ולא אבה. ר"ל שאבד הרצון של יעקב אבינו שלא יהא עובד את ה' לשמה, רק רצה לבלבלו שיעבוד שלא לשמה".

ועיין ליקוטי מוהר"ן (תורה יט, ד"ה ועץ הדעת): "ולבן הארמי שהוא ארמי אבד אבי הנ"ל, רצה לינק מהקדושה ע"י התרגום, וע"כ קרא לו יגר שהדותא. ויעקב היה מעלה את התרגום ללשה"ק, וע"כ קרא לו גלעד בלשה"ק. ולפ"ז אובד אבי, לאבד כח יניקתו ולא עצמותו.

והקמת לך אבנים גדלות ושדת אתם בשיד, וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת, וגו' באר היטב.

(דברים כז כ)

ואמרו במשנה בסוטה (פ"ז, מ"ה) ואח"כ הביאו את האבנים ובנו את

המזבח וסדוהו בסיד וכתבו עליו את כל דברי התורה בשבעים לשון, שנאמר באר היטב, ונטלו את האבנים ובאו ולנו במקומן. ואמרו (שם, לה ב) ת"ר, כיצד כתבו ישראל את התורה, ר' יהודה אומר, על גבי אבנים כתובה, שנאמר וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת וגו', ואח"כ סדו אותן בסיד. א"ל ר' שמעון, לדברך האיך למדו אומות של אותו הזמן תורה, א"ל בינה יתירה נתן בהם הקב"ה, ושיגרו נוסטירין שלהן וקילפו את הסיד והשיאוהו, ועל דבר זה נחתם גזר דינם לבאר שחת, שהיה להם ללמד ולא למדו. ר"ש אומר, ע"ג סיד כתובה, וכתבו להן למטה למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל וגו', הא למדת שאם היו חוזרין בתשובה היו מקבלין אותן. ועיין חידושי הגר"ז על אתר.

ועיין רמב"ן על אתר, וז"ל: "אמר ר"א בשם הגאון שכתבו עליהם מנין המצות כמו הכתובות בהלכות גדולות כעין אזהרות, וטעם "באר היטב", הכתיבה. ורבותינו אמרו (סוטה, לב, ע"א) בשבעים לשון. ומצינו בספר תאג'י, שהייתה כל התורה כתובה בהן מבראשית עד לעיני כל ישראל בתאג'יה וזיוניה, ומשם נעתקו התאג'ין בכל התורה. ויתכן שהיו האבנים גדולות מאד, או שהיה ממעשה ניסים". ועיין רלב"ג (יהושע, ח, לא). ועיין הכתב והקבלה על אתר, וז"ל: "מלת כל פה, עניינו כמו כלל הכולל פרטים רבים, כמו וזכרתם את כל מצות ה'", עיי"ש.

והבן שיש מדרגת תורה של איש ישראל, והוא צווה על לימוד התורה. ויש מדרגה פחותה מכך, בחינת נשים, בינה יתירה ניתנה לאשה (כמ"ש בנדה מה א), וזהו מה שמבינה מעצמה. והוא שורש לאוה"ע בתורה לשיטת ר"י, שאמר בינה יתירה (מעין אשה) נתן בהם הקב"ה וכו'.

אולם יתר על כן, כל חיבורם ללימוד התורה אינו אלא מכח אבנים בלבד, לעומת בנ"י שקבלו תורה מפומיה

דקב"ה ומשה, ולוחות אבנים כתב ידו של הקב"ה כביכול. אולם אצל אוה"ע, השגתם ע"י אבנים, והם אבני מזבח, שבהם יש גם אחיזה לאוה"ע, כמ"ש מקבלים נדרים ונדבות מן העכו"ם. אולם עיין תוס' שם שכתבו, אבל בירושלמי תני, על אבני המלון כתבוהו. ובחינת מלון בחינת ביהמ"ק שנקרא "בית מלוני". והיינו שיש שייכות לעכו"ם גם בכללות ביהמ"ק. שכשכנה שלמה הבית הביא מאוה"ע חלק מחומרי הבנין.

יתן ה' את מטר ארצך אבק

ועפר. (דברים כח כב)

ופרש"י (מדברי הגמ' תענית ג ב) וז"ל: "זיקא בתר מטרא, מטר יורד ולא כל צרכו, ואין בו כדי להרביץ את העפר, והרוח באה ומעלה את האבק ומכסה את עשב הזרעים שהן לחים מן המים, ונדבק בהם ונעשה טיט ומתייבש ומרקיבין", עכ"ל. אולם הרשב"ם פירש על אתר וז"ל: "הרוח במקום שרגיל להמטיר מטר, ימטיר לך מן השמים אבק ועפר", עכ"ל. וכן מדוקדק בקרא כמ"ש מטר ארצך אבק ועפר מן השמים. ולפיכך פרשו בגמ' (תענית, ט ב) מן השמים - וכי אבק ועפר מן השמים הוא, אלא כיון דמדלי להתם מן השמים אקרי.

והבן שלפ"ז יש אבק מן הארץ, והוא העפר הדק, כמ"ש הרד"ק (ספר השורשים, ערך אבק) וז"ל: "העפר הדק יקרא אבק", עכ"ל. ועיין זבחים (יט א) וברש"י שם, מהו אבק עפר. ויש דבר דק היורד מן השמים ואף הוא נקרא אבק. והוא בחינת אבק של אש, שמקום האש בשמים. עיין זוה"ק (וישלת, קע ע"א). וביאור שפע זה מן השמים, נתפרש בדברי הרקאנטי (כי תבא) וז"ל: "אמר כי השפע אשר יקבל מן השמים והארץ העליונים, יהיה אבק ועפר, יבש ממים העליונים רק עפר, וכו', כי תחת היותו משפיע גשמי רחמים מאוצר הטוב, יתהפך להשפיע אבק ועפר הנזכרים", עכ"ל.

ושורש שפע זה דקלקול נתבאר

ברמח"ל (תיקונים חדשים, תיקון שיתסר) וז"ל: "יתן ה' את מטר ארצך אבק, ודא ק"ב (אבק, א-ק"ב) חרובין. ועפר, כמד"א ונחש עפר לחמו", עכ"ל. ועיין ליקוטי הלכות (יו"ד, ריבית, ה"ב): "רגלים היו לו (לנחש) ונתקצצו. וזהו בחינת ריבית קצוצה, בחינת זוהמת הנחש וכו', כנ"ל, וזה בחינת אבק ריבית, בחינת ועפר תאכל וגו'", עכ"ל, עיי"ש. והיינו ניזון מקב חרובין דקלקול (דלא כר"ח שתיקן ק"ב זה, ואכמ"ל).

והבן שבחטא העגל חזר ונתעורר קלקול דנחש כנודע, ולפיכך חזר ונתעורר קלקול ק"ב חרובין (ששורשו בבונה עולמות ו"מחריבין", מחריבין - חרובין). וזהו ע"י עגל, גימט' אבק. (ועיין שם משמואל, אחרי מות, תרע"ז, ד"ה ותטמא הארץ). וזש"כ בעגל (שמות, לב, כ) ויטחן עד אשר דק ויזר על פני המים וישק את בני ישראל. והבן שדייקא כתב ויזר על פני המים, בחינת יתן ה' את מטר ארצך אבק ועפר. ודו"ק. וכן כתיב (דברים, ט, כא) את העגל לקחתי ואשרף אתו באש (בחינת אבק של אש מן השמים, כנ"ל בשם הרשב"ם) ואכת אתו טחון היטב עד אשר דק לעפר ואשלך את עפרו אל הנחל הירד מן ההר. והבן שדייקא המשילו לנחל הירד מן ההר, בחינת מטר שיורד מלעילא, אולם ירד בבחינת אבק, עפר - עפר, דק. ועיין הכתב והקבלה (ויקרא יז יג).

כרמים תטע ועבדת ויין לא תשתה ולא תאגר כי תאכלנו

התלעת. (דברים כח לט)

ונקרא אגר, מלשון שאוגר הגרגירים, א-ג"ר.

וכתב האבן עזרא שם, וז"ל: "תאגר-תקבץ, והוא פעל כמו אגרה בקציר", עכ"ל. וברד"ק (ספר השרשים, ערך אגר) כתב וז"ל: "אגר-אגרה בקציר מאכלה (משלי ו ח), ויין לא תשתה ולא תאגר, ענינו אסיפה, וכן כל אשר תמצא במקרא מעקר זה, עכ"ל. ובמחברת מנחם (ערך

אגר) כתב וז"ל: "ויתכן להיות אגור בן יקה (משלי ל א) מענינים", עכ"ל. ועיי"ש שאות אלף אינו מן השורש. וכן כתיב (דברים לב כז): "לולי כעס אויב אגור", ופירש באור החיים שם, וז"ל: "אגור- מלשון אגרה בקציר, שאגור הוא כעסו של אויב", עכ"ל. ואמרו (סנהדרין ו ב): "ר' יהושע בן קרחה אומר, מנין לתלמיד שיושב לפני רבו וראה זכות לעני וחובה לעשיר, מנין שלא ישתוק, שנאמר לא תגורו מפני איש. ר' חנין אומר, לא תכניס דבריך מפני איש". ואמרו שם: "מאי משמע דהאי לא תגורו לישנא דכנושי הוא, אמר רב נחמן אמר קרא ויין לא תשתה ולא תאגור, רב אחא בר יעקב אמר מהכא, תכין בקיץ לחמה אגרה בקיץ מאכלה, רב אחא בריה דרב איקא אמר מהכא, (משלי י ה) אוגר בקיץ בן משכיל", ועין רש"י יחזקאל כז.

ובחשק שלמה (שרשים שורש גר) כתב וז"ל: "עוד מן גרר פעל אגר, לשון אסיפה, והוא מין קבוץ הבא ע"י גרירה, דהיינו אסיפת דברים מחולפים ממקומות מחולפים, וכו', והשם מזה הלשון מגרה, נהרסו ממגרות (יואל א יז), העוד הזרע במגורה (חגי ב יט), דהיינו אוצר הנאסף בגרירה. ולפעמים חסרה האלף מן אגר כמו יגרהו בחרמו (חבקוק א טו) וכו', ובתוספת נו"ן התאר, שם גרן, גרן ויקב (הושע ט ב) כתבואת גרן (במדבר יח ל) דהיינו מקום אגירת התבואה שאינה נדושה, שהמגורה אוצר התבואה הנדושה, והגרן אוצר התבואות והעמרים הבלתי נדושים", עכ"ל.

וכן נקרא שכר בארמית אגרא, כי שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, והיינו שפרוטה לפרוטה מצטרפת, ולבסוף נאגר כל הפרוטות, ונותן לו שכרו משלם בבת אחת והבן מאוד שהשכר אוגר ומצרף את כל הפרוטות יחדיו. ולכך דייקא אינה משתלמת אלא לבסוף.

וכן בארמית איגרא, גג (עיי' תוס' גיטין פה ב, ד"ה ולא ליכתוב). ונקרא כן, כי הוא צרוף של כל הצדדים יחדיו. ועיי'

הגג נאגדים כל קירות הבית והקרקע. אולם אינו לשון גרירה, כדברי החשק שלמה, ועין שבת ס א. גבי מחט, שאוגרת בה שערה.

והפך אגר, תגרה, וכמ"ש האבן עזרא (דברים לב כז): "אגור- אפחד, נגזרת ויגר מואב. והמתרגם אמר, מגזרת אגרה בקציר. והנכון, שהוא מלשון תגרה", עכ"ל. ועין חולין, יז ב. וכן אגרדמין, ב"ב פט ב. ופירש רשב"ם, וז"ל: "אגרדמין, ממונה להלקות ולענוש מעוותי המדות", עכ"ל. והוא מלשון אגרוף להכות בו.

ונסחתם מעל האדמה אשר אתה בא שמה לרשתה.

(דברים כח מח)

ופרש"י וז"ל: "ונסחתם- לשון עקירה, וכן בית גאים יסח ה'". עין רש"י יחזקאל כו ד. והשורש הוא סח, לשון הסחה מענין לענין, וכתב ר' יהודה בן בלעם וז"ל: "נו"ן השרש מובלעת בסמ"ך", עכ"ל. ובאבן עזרא כתב וז"ל: "מבנין נפעל, והוא חסר נו"ן", עכ"ל. ועין רד"ק ספר השורשים שורש נסח.

עוד כתב רש"י (עזרא ו יא) וז"ל: "יתנס- יחרב עציו מביתו, שיחרב ביתו יתנסח כמו ונסחתם מעל האדמה", עכ"ל ולפ"ז זהו חורבן הבית שעל האדמה. משא"כ אם זה לשון עקירה, זו עקירה מן האדמה והבן.

וכבר העיר החת"ס (דברים כו ג) וז"ל: "אחר שכבר נאמר יולך ה' אותך וגו', כמה פסוקים אחרי זה חוזר ואומר ונסחתם מעל האדמה, וקשה הרי כבר נסחו מהאדמה מאז", וכו' עכ"ל. ואם ונסחתם זהו לשון חורבן הבית, ניחא.

וקרוב לכך כתב בהכתב והקבלה (בראשית כד סג) וז"ל: "לרש"פ מגזרת שח או סח שהנחתה על העתקה והשתנות ענין, כמו ונסחתם מעל האדמה, משמרת הבית מסח (מ"ב יא), כלומר הסח דעתו מן השמירה ובלשון חכמינו הסח הדעת, מסיח לפי תומו, ונגזר מזה שם שיח להוראת העסק הנעשה שלא

לשם העסק עצמו, רק לפנות הדעת ולהעתיק הרעיון שכבד עליו", עכ"ל.

והך לשון "ההעתקה", זהו לשון גלות, שנעתק ממקומו למקום אחר. ולשון "השתנות", זהו לשון חורבן, שהיה משתנה ממצב של בנוי למצב של חרב. וכן לשון הסחת הדעת, זהו עומק שורש החורבן כי שורש החורבן הוא חורבן ביהמ"ק, שבו נגלה הדעת, כמ"ש חז"ל (עין ברכות לג א) וכן לשון הסרת השמירה, כי כל זמן שהיה שמירתו של הקב"ה בבחינת עיני ה', אין חורבן, ורק כאשר כביכול הקב"ה הסיח את עיניו נסתלקה השמירה, ומעתה עלול הדבר להחרב. ועין ספר השורשים הנ"ל, ערך נסח. ועין ערוך, ערך נסח. ודו"ק. ויריעות שלמה (חוברת ד', יריעה א'. וחוברת י"א יריעה ב).

וכתב הרמב"ן (פסוק מב) וז"ל: "ונסחתם מעל האדמה, שהוא בגלות", עכ"ל. והקשה האלשיך וז"ל: "אומרו מעל האדמה, שהרי למעלה נזכר היציאה והגלות מעל האדמה וכו', ונסחתם מעל האדמה, שגם אותו כמעט שנחסרו אחר החורבן יסחו ממנו לגמרי", עכ"ל.

וכתב בחשק שלמה (השורשים, שורש סח) וז"ל: "שהנשיה מורה על העתקה פעם אחת, והנסיחה מורה על העתקה על יד על יד, ענין טלטול ממקום למקום, ומענין לענין, מעט מעט, שכל הגוף נעתק לגמרי, כמו ונסחתם מעל האדמה, ר"ל שתהיו נעתקים ממנו על יד על יד, עד שתהיו נעתקים ממנו לגמרי", עכ"ל עיי"ש.

והוא כעין כניסתם כן יציאתם, כמ"ש (שמות כג ל) מעט מעט אגרשנו מפניך וגו', ומעין כך דברים (ז כב), והבן.

הלכות תפילין

סימן כ"ה - סעיף יב': אם מניח תפילין כמה פעמים ביום, צריך לברך עליהם בכל פעם. נשמוטו ממקומם וממשמש בהם להחזירם למקומן, צריך לברך. הגה: ואם מחזיר א' מהם יברך כמו שמניח תפלה אחת כדלקמן סי' כ"ו. הזיזם ממקומם אדעתא להחזירם מיד, צריך לברך. הגה: וי"א שלא לברך, והכי נהוג, וכבר נתבאר לעיל סימן ח'. מי שמניח תפילין של יד וביד, ובתחלת ההדוק נפסק הקשר של יד והוצרך לעשות קשר אחר אמנם לא הסיח דעתו, אינו צריך לחזור ולברך. אם הותר של יד קודם הנחת של ראש, מהדקן וא"צ לחזור ולברך. אבל אם הניח של ראש ואחר כך הותר של יד, מהדק ומברך. מותר לברך על תפילין שאולין, ולא על גזולין.

בירור הלכה - סעיף יב'

הנה ביסוד מחולקת המחבר והרמ"א האם לברך. נראה לבאר שורש מחלוקתם.

אמרו (סוכה מו, ע"א) רבנן דבי רב אשי כל אימת דמשמשו בהו מברכי. וכתבו התוס' (שם, ד"ה דכל) וז"ל, דמצוה למשמש בהו, שלא יסיה דעתו. בפרק קמא דיומא (ז ע"ב) ילפינן מציץ, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת. ולא איתפרש מאי הוא מברך, אם מברכין לשמור את חוקיו כמו שמברכין בתר דמסלקין תפליהו, או להניח כמו שמברכין בשעת הנחה, כדאיתא בהקומץ רבה (מנחות לז, ע"א) דהברכה "הרי מונחין ועומדים". ומסתברא דמברכין לשמור חוקיו כמו שמברכין לשמור בתר דמסלקין תפליהו כדאיתא בפרק בא סימן (נדה, לא ע"ב) עכ"ל התוס'. והעולה מדברי התוס' שלולי הסברא של "הרי מונחין ועומדים" היה ראוי לברך להניח, לדעת רבנן דבי רב אשי.

והנה בנידון דידן דהזיזה ממקומו אדעתא להניח, אף אם נימא שאין כאן הסחת דעת, כמ"ש הרמ"א וכדלעיל סימן ח', אולם כאן בתפלה יש סברא חדשה לברך להניח, כיון שמעיקר הדין אף בלא אזה ממקומה, כשממשמש ראו לברך פעם נוספת כלשון התוס' דמצוה למשמש בהו, אלא שאינו יכול לברך להניח, כי הרי הם מונחין ועומדים (ולברך לשמור את חוקיו לא קיי"ל כרבנן דבי רב אשי בה, וכמו שלא קיי"ל כהירושלמי בחולצן לברך לשמור את חוקיו), אולם בנידון דידן, שסלקם ס"ל למחבר שכבר אין הם מונחים ועומדים, וניתן לחזור ולברך להניח, לא מדין שזהו הנחה חדשה אלא מדין דמצוה למשמש בהו שלא יסיה דעתו. אולם הרמ"א ס"ל, דכיון שדעתו להחזירו למקומם עדין לא ניתן לברך להניח כי הם כבר מונחים.

ובאמת יש לעיין לדברי התוס', נהי שכאשר הם עדיין מונחים במקומם לא ניתן לברך להניח, כי כבר מונחים, אולם מדוע לא ניתן לברך על מצות תפילין, ובפרט אם משמש בתפילין של ראש, וכמ"ש המחבר סימן כו, וז"ל, אם אינו מניח אלא של ראש לבד מברך עליה על מצות תפילין, וצ"ע.

הלכה פסוקה - סעיף יב'

הזיזם לתפילין של ראש על מנת להחזירם מיד, המברך יש לו על מה לסמוך.

פירוש על דרך הסוד - סעיף יב'

סעיף יב' אמרו (שבת יב א) חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה ק"ו מניין, ומה לין שאין צו אלא אזכרה אחת אמרה תורה תמיד תפילין שיש צו אזכרות הרבה עכ"ל. וזהו חיוז לא להסית דעת מן התפילין. וזה שונה מצות תפילין מכל המצוות כולם, וזאת לין.

וכתב צהצח והקצלה (דברים ו ח) וז"ל, "שבתפילין לא תקנו הצרכה לקשור תפילין, וכמ"ש בתורה וקשרתם, כי אם היה המכוון דצרגע קשירת התפילין ילא ידי חובה, אצל תקנו "להניח" תפילין, להורות על חיוז הנחתן כל היום כל נסית דעת מן הפנות הנכבדות אלינו צמחצחנינו, עכ"ל. ודו"ק צדצרו שאין המכוון רק לא להסית דעת מקיים מצות תפילין אלא לא להסית דעת ממה שכתב צפרשיות, ודו"ק.

ולכן תפילין של יד כנגד הלל, דעת לב, ותפילין של ראש כנגד המוח, דעת מוח. ועליהם נאמר צפרט, וידעת היום והשבת אל לצרך וגו'. וכן קשר של תפילין של ראש, נמלא אחורי הראש צמקום הדעת (עין גר"א, ספד"ל, פ"א, כנודע). ודיקא הראה הקצ"ה ל"משה" דייקא משה, שהוא סוד הדעת, כנודע. ועין זוה"ק, ח"ג, רכג, א. והוא צסוד עמודא דאמלעיתא, שהוא סוד הדעת, עין תיקונים עד, ב, פב, א. ועין יונת אלס, מהדורא צתרא, ח"ב, פרק כב, ופרק לד. ופרק לט. ועין ליקוטי מוהר"ן, ח"ב, תורה ה'.

וכן בתפילין של יד, הקשר שבו הוא כנגד דעת דנוק', כמ"ש צמלות שימורים (שער התפילין, סוד הקשר השני של תפילין דיד) וז"ל, הדעת האמיתי שלה, שהם עיטרא דגבורא, הוא למטה צגופה שלה, ולכן אינו עולה צשם מוחין וכו', אמנם ענין הדעת שבה הוא (למטה צצחינת גוף) צחינת הקשר שיש בתפלה של יד, ולכן הוא צורת יו"ד, שהוא צחינת הדעת שצורתו יו"ד, וכו', עכ"ל. ועין עולת תמיד, שער התפילין ועין פתחי שערים נתיב צפרופי יעקב ולאה, פתח ט.

ותפילין של יד נעשה דעת לעילא, מעין לאה, כנודע, שנעשה לה מוחין ע"י הידים. וכמ"ש צליקוטי הלכות (או"ח הלכות נטילת ידים, הלכה א). ועין עוד צדצרו, הלכות תפילין, הלכה א-ג-ד-ה.

ולכן הסח דעת בתפילין צמור יותר משאר מצוות כלצית וכד', כי תפילין כל יסודה דעת, ודו"ק, ותפילין של ראש צפרט, שילפינן מניין צצראש, ודו"ק.

שער תיקון נוקבא

פרק ב'

והנה ה' אותיות מנצפ"ך היתרות הזכרים הם המ"ד עצמן שבתוך פי היסוד שלו שנעשה מכ"ב אתוון והם ה"ח, וכ"ז לוקח במוחין דגדלות קודם הנסירה, וה' אותיות מנצפ"ך הנקבות היתרות הם מ"ן שבתוך היסוד שלה שנעשה מכ"ב אתוון דילה והם ה"ג, והרי יש עתה דלת א' וציר א' מהכ"ב אתוון דילה, ומ"ן פשוטים מנצפ"ך ביסוד שלה, כל זה קודם הנסירה הנז' במ"א. ונמצא כי מן הארת כ"ב אותיות דכורא שהם האברים שלו ממש נעשה כלי דיסוד דכורא ומהארת ה"ח עצמן המגדלין את האברין נעשו מ"ד, וכן בנוקבא מהארת כ"ב אותיות שהם האברים עצמן שלה נעשו יסוד כלי שלה ומהארת ה"ג שלה נעשה מ"ן שבה: כלומר יש את הכ"ב אותיות שהם בונים את מציאות הכלים, ויש את המנצפ"ך שהם האותיות הכפולות שהם המ"ד אצל הזכר והמ"ן אצל הנקב, והיינו כי אותיות המנצפ"ך הם כח העלאה וכח ההורדה.

נמצא שיש ב' תפיסות באותיות, אותיות שהם מציאות הכלים שהם מדין הכ"ב אותיות דייקא, ואותיות שהם מ"ד ומ"ן שעולים ויורדים שהם מדין המנצפ"ך. וזו הבחנה נוספת בבחינת האותיות, כי אותיות בהבחנה הפשוטה הם מציאות הכלים, אולם אותיות במדרגה העליונה הם אותיות מנצפ"ך.

לפי זה נבאר הגדרות ברורות, הנה האותיות נקראים כך מלשון 'אתי' בא' שהוא לשון המשכה, נמצא לפי זה כי עיקר הכ"ב אותיות אינן מלשון המשכה, והיינו כי הם אותיות קבועות, וכמבואר בספר יצירה שהאותיות מגדירות היכן מקומו של כל דבר, והוא סוד תורה שבכתב שהאותיות שבה קבועות, ומצד כך הם כלים לאורות, והם בסוד אותיות מאירות.

לעומת כך אותיות מנצפ"ך הם יסוד אותיות של תנועה, כשה מתגלה מצד התיקון הוא הבחנה של תורה שבעל פה, ואף על פי שאותיות מנצפ"ך הם בתורה שבכתב לעומת בתורה שבע"פ אין מנצפ"ך כי הרי אין היכר בין האותיות הכפולות לפשוטות כאשר הם נאמרות, אולם מ"מ שורש התפיסה של האותיות מנצפ"ך הם בסוד תורה שבע"פ, והוא מה שאמרו בגמ' שצופים אמרום והיינו ששכחום וחזרו ויסדום, והיינו כי אותיות מנצפ"ך שצופים אמרום הוא שורש של תפיסה של תורה שבע"פ, כי תורה שבכתב הרי נתקבלה, 'משה קיבל תורה מסיני', 'לוחות אבנים הוריד בידו, 'והמכתב מכתב אלה"ם הוא', לעומת אותיות מנצפ"ך שצופים אמרום, והיינו שהם אותיות שנאמרים ע"י הנביאים, כי צופים בסוד ראייה, והוא שורש לתורה שבע"פ, והיינו כי תורה שבכתב היא בסוד משה

(כא) הטעם שהמלכות נקרא כ"ה משום שנוטלת י"ג ת"ד דא"א וט' דז"א הרי כ"ב תיקונים ובה יש ג' תיקונים שהז"א נותן לה ג' שהם תורה נביאים כתובים הרי כ"ה י"ג דא"א וט' דז"א וג' שהז"א נותן אליה: כ"ה הם בחינת 'כה', כי יש בחינת 'זה הדבר' ויש בחינת 'כה', ובהגדרה כוללת ז"א הוא במדרגת 'זה הדבר' כי א' וה' מתחלפים, ועוד כי ז"ה גימט' י"ב שהם י"ב גבולי אלכסון המתגלים בו"ק, והמלכות היא במדרגת 'כה', והוא מה שכל הנביאים נתנבאו ב'כה אמר ה' ומשה נתנבא ב'כה אמר ה' ומוסיף עליהם שהתנבא ב'זה הדבר', ומה שמדרגת המלכות היא 'כה', הוא רמוז במילה 'שכינה'.

נפתח מעט את הסוגיא, אריך אנפין יש בו י"ג תיקוני דיקנא, ז"א יש בו ט' תיקוני דיקנא, ואמנם כאשר הוא גדל הוא מקבל הארת מ"ג ת"ד דא"א אך עיקרו הוא ט' ת"ד, הנוק' יש בה ג"כ ת"ד והם ו' תיקונים, וכשהיא גדלה היא מקבלת מט' ת"ד דז"א, והיחס שהרב מתייחס כאן אינו הו' ת"ד דילה, אלא רק לג' תיקונים שהם תורה נביאים וכתובים שהיא מקבלת מט' ת"ד דז"א בבחינת תוספת ואינן תיקונים שלה.

הוזכר הרבה שכל קומה היא י"ס, אולם בא"א יש י"ג תיקונים והתבאר ברמ"ק בשער הצחצחות שהג' עליונים הם מהנה"י של עליון וזה השורש של הי"ג, והוא מדרגת א"א שמחבר את הג' העליונים עם הי"ס שבו. לעומת כך מדרגת הז"א, יש בו אמנם ט' ת"ד, אולם הרי הוא ו"ק, נמצא שבעומק הוא ו' תיקונים ומה שהוא ט' תיקונים הוא בסוד הג' העליונים שהם נה"י של עליון שנעשים לו מוחין ומה הוא נעשה ט"ס ונעשה בו ט' ת"ד, ואמנם אח"כ כשמאיר בו הארת י"ג ת"ד דא"א הוא נעשה ג"כ י"ג תיקונים. לעומת כך הנוק' יש בה ו' תיקונים אולם הוא מכח הארת הז"א בנוק' שיש בה ו' תיקונים, ואח"כ יש בה ג"כ הארת מט' ת"ד דז"א ונעשה בה ג"כ ט' תיקונים.

* כלומר אע"פ שנביאים וכתובים הם חלק מתורה שבכתב, כוונת הדבר הוא שהנבואה עצמה היא נאמרה לשעה ואינה מיועדת להיכתב וכל מה שנכתבו הם נבואות שנזכרות לדורות, כלומר הם לא נכתבו מדין עצמן שהם חלק מתורה שבכתב אלא נכתבו לצורך הדורות. והיינו כי הנביאים נקראו כך מלשון 'ניב שפתיים', ולכן גם כשה נכתב אין הגדרת הדבר שהיא בחינת כתב 'בעצם', לעומת כך תורה שבכתב היא תורה שבכתב 'בעצם', והכן.

פעמים ע"ב, אלא הוא ע"ב קד"ם, כלומר הוא חסד אולם לא במדרגה של חזקה של חסד.

שורש קד"ם הוא בסוד 'קדמונו של עולם', והוא המבואר ברמח"ל בביאור סיבת הבריאה שהוא מסיבת 'חק הטוב להיטיב', שהוא בחינת חסד שקדם לבריאה, בסוד 'כי אמרתי עולם חסד יבנה', אולם הוא חסד שקדם לבריאה, שהוא סיבת הבריאה, אך אינו בסוד חזקה של חסד.

והיינו כי המלכות שורשה במלכות א"ס שהיא בבחינת 'עולם חסד יבנה', יבנה דייקא, כלומר שעתיד להיבנה, והיינו שרק אחרי בריאת העולם נעשה גילוי של חזקה של חסד, אולם קודם לבריאה, בסוד קד"ם, הוא חסד בלשון עתיד.

ובמלכות התחתונה זה מתגלה בסוד רי"ו התחתון שהוא קד"ם, והיינו שאינו חסד שמתגלה בפועל, והיינו כי המלכות מה שהיא מקבלת מצד עצמה הוא בסוד 'כל הנחלים הולכים אל הים', והיינו שהיא מקבלת את כל השפע כולו, והיינו הג' קוים שהם ג' פעמים ע"ב שיוצרים למלכות, אולם מצד מה שהמלכות היא שורש לתחתונים היא בסוד 'כי אמרתי עולם חסד יבנה', בחינת מה שעתיד לתת לזולתו.

והוא מה שהמלכות נקראת 'תבל' שהוא א' מן השמות של הארץ, והיינו שיש בה ב' בחינת רי"ו, בחינת עליונה בסוד 'כל הנחלים הולכים אל הים', והיינו כי הוא שפע היורד אליה שהוא ביחס לעליונים, ובחינת רי"ו תחתון שהוא ביחס למה שהיא מוריקה לאחרים.

הטעם שהבינה נקרא "הוא" לא מפני ההעלם, שהרי אבא נעלם ממנה ונקרא "אתה" וגם א"א נקרא "הוא", אלא משום (כי תיבת) "הוא" לעולם בכתר, ואמא הוא כתר לז"א, וא"א הוא כתר לאו"א: הם יסודות ברורים שהתבארו בדברי רבותינו, והיינו כי הכתר הוא העליון מכולם והוא המדרגה הנעלמת, ככתרו של מלך שאין לנו בו השגה, וא"כ מחד יש לשאול מדוע נקראת הבינה 'הוא' דהרי אינה נעלמת יותר מאבא שנקרא 'אתה', וככל שהשפע יורד יותר הוא גלוי יותר, אלא דכיון דאמא היא כתר לז"א שמת"ת דאמא נעשה כתר לז"א, ביחס הזה היא נקראת 'הוא'.

והיינו דיש ב' יחסיות לבינה, מחד הכתר נקרא 'הוא' כי הוא נעלם ואבא נקרא 'אתה' כי הוא גלוי וכ"ש אמא היתה צריכה להיקרא 'אתה', אך מאידך אמא היא נקראת 'הוא' בערך שהיא כתר לז"א. וביחס אחר כל הג"ר נקרא הוא בערך לו"ק, אולם בתוך הג"ר עצמו רק הכתר נקרא הוא, והבן.

ובעומק הנה הז"א מתחילתו לא היה כי אם תלת גו תלת, וא"כ יש בו הבחנה של ג' והבחנה של ו', ביחס הזה הנוק' יש בה מדרגה של ג' והוא מצד מקומה בז"א שהוא בנה"י דיליה, וזה התבאר לעיל שמצד מקום יציאתה היא יוצאת ממקום הנה"י ואזי יש בה יחס שהיא בסוד ג', ואולם מצד שורשה בז"א היא בסוד נקודה שמקומה בעטרת היסוד שלו, ונמצא שיש בה הבחנה שהיא ג' ויש בה הבחנה שהיא נקודה, וביחס דידן השתא הוא היחס של מקום יציאתה שהיא בסוד ג'.

נמצא כי הארת א"א היא בתפיסת י"ג והיינו עם הג' עליונים שבו כדברי הרמ"ק, ז"א תפיסתו היא ו' שעם המוחין תפיסתו הוא ט', נוק' אע"פ שנעשה בה מציאות של הגדלה ואזי יש לה ו' תיקונים מ"מ עיקר תפיסתה של הנוק' הוא בסוד תלת או בסוד נקודה.

והיינו כי הז"א אע"פ שיצא תלת גו תלת מ"מ עיקר תפיסתו הוא ו', כי מה שבתחילה הוא יוצא תלת גו תלת היינו שהוא במדרגת הנוק' שבו, כי מצד עצם הווייתו הוא ו"ק.

ועומק המדרגה שהמלכות נקראת כ"ה, הנה אם נצרף את ת"ד של כל אחד שהם י"ג דא"א וט' דז"א וו' דנוק' לא יהיה כ"ה ומדוע הצירוף של הנוק' הוא רק בג' של התוספת ולא בו' דילה, אלא הענין הוא כי מדרגת הנוק' יסודה הוא בתלת של העיבור, ולכן מצטרף רק הג' תיקונים שהם תנ"ך, והוא מדרגת כ"ה, כלומר ככ"ף הדמיון שהיא 'כמו', כדוגמת 'כ'חצות. והיינו כי מדרגת הנוק' גם כשיש בה ו' ת"ד היינו שהיא מקבלת הארה מז"א ואזי היא נעשית מעין ז"א, אולם היא לעצמה עיקרה הוא ג' ולכן מונין רק ג' ת"ד שהם תנ"ך, כי תלת גו תלת יש בו הבחנה של ג' והבחנה של ו', וכשהיא מקבלת הארה מן הז"א יש בה ו' וכשהיא לעצמה היא ג'.

(כב) המל' נקראת תבל, הכינוי זה נקרא כך בשעה שהמלכות מתחברין בה רי"ו העליון בסוד מזלא קדישא ורי"ו תחתון שבה בסוד ע"ב קד"ם כנ"ל, וכמבואר אצלינו בכוונת ק"ש בעת השינה, והנה ב' רי"ו הם תבל ואז נקרא כך: והיינו כי רי"ו העליון הוא מה שנותן אבא לאימא בביאה ממזל ח' דא"א, וכשמתלבשים נה"י דאימא בז"א היא מנחילה לו הרי"ו, ואזי הוא מתחלק חציו לז"א וחציו לנוק' שז"א נותן בה רוחא דשדי בגווה, ואולם יש בה גם רי"ו והיינו בסוד שם ב"ן בריבוע ובמילוי, הריבוע הוא ע"ב והמילוי הוא קד"ם, וע"ב וקד"ם הם רי"ו שהוא רי"ו תחתון.

והיינו כי תבל מצרף רי"ו עליון ורי"ו תחתון, רי"ו עליון הוא ג' פעמים חסד, ג' פעמים ע"ב, והוזכר לעיל שהוא גדר של חזקה של חסד, והיינו כי רי"ו הוא גימט' גבורה והוא סוד הגבורה שבחסד, ואמנם רי"ו תחתון אינו במדרגת ג'

^כ כפי שהתבאר לעיל שמה שיש בה ו' ת"ד הוא מכח הארת ז"א.

פרק ג'

ואין שם מחיצה ואין האור נחלש כחו ממה שהיה לכן נקרא זכרים: כלומר בפשטות הטעם שנקראים גבורות דזכר זכרים הוא כי שורש עיטרא דגבורה נשאר בדעת דיליה, אמנם כאן מתחדד בדברי הרב נקודה נוספת, שגם מצד התפשטות הגבורות מהזכר לנוק' האור חזק ובתוקף ואינו נחלש, ולכן נקראים זכרים, כי הזכר הוא הקו החזק והנקבה היא הקו החלש, ובדקות הוא משום שבזכר יש תוקף של חסדים בסוד ג' פעמים ע"ב שהוא חזקה של חסד כפי שהתבאר הרבה, ודו"ק.

אמנם הגבורות שיצאו מתחלה אל הנקבה לתקן פרצופה ונתפשטו תחלה בו"ק ע"ד הזכר כנ"ל ואח"כ היא נותנת אותן בעת הזווג בבחי' טפת מ"נ אלו הם נקבות: והיינו כי הארת הגבורות שיצאו מתחילה הוא אור שנחלש והוא מסיבת היותן גבורות דנוק' בסוד שהיא הקו החלש כנ"ל.

ועוד סבה אחרת שכאשר יצאו אלו האורות של הגבורות מן הזכר אליה הנה עברו דרך גופא דז"א ממש מן האחוריים שלו ואז בהכרח בעברו דרך מחיצה נחלש כחו ומתמעט הארתו וע"כ נקראו אלו האורות נקבות: ובעומק הגבורות של הנוק' הניתנות לה מן האחור הוא הארה חלשה, והיינו כי אור חוזר הוא מעין אחור, חוזר הוא מלשון 'אחרי', כי אור חוזר הוא חוזר אחרי שהתפשט האור ישר, נמצא כי אור ישר מתפשט בחזקה בסוד חסדים שיורדים במרוצה, משא"כ אור חוזר הוא אור חלש.

ואמנם כדי לעלות מתתא לעילא צריך יותר חוזק, אלא היא גופא מה שהם עולים מתתא לעילא הוא מה שהם גבורות, שמצד הגבורות הם חוזק, אולם מצד חלישות מהות האור הוא בחינת שמאל בחינת נוק'. והיינו כי אור ישר הוא אור שעצם מהותו הוא גלוי יותר וחזק יותר, אולם האור חוזר מצד מהותו הוא אור חלש אולם יש בו כח לעלות מתתא לעילא בסוד גבורות מדין עלייתם מתתא לעילא.

וזה סוד שאומרים תמיד בכל מקום תשש כחו כנקבה כי חלישת הכח הוא כינוי אל הנקבה, משא"כ כשנתפשטו האורות תחלה בזכר שאז יצאו בגלוי מפי יסוד תבונה שהוא רחם נוקבא המלוכש תוך הזכר ומשם יצאו בכחם בגלוי בלתי חלישת כח אלא עדיין הם בכחם על דרך שיצאו ממוח אבא ממש ולכן נקרא זכרים: וכפי שהתבאר שצד הנקבה הוא הצד החלש וצד הזכר הוא הצד החזק. ונבאר זאת בלשון של נפש, הנה יש אדם שהוא עדין בנפשו אך יש בו אור חזק, לעומת כך יש אנשים שהם גסים וחזקים יותר אך אורם מועט יותר. והיינו כי הגבורות הוא אור מכוסה יותר אך יש בו כח לעלות, והבן.

סדר תיקון בריאת נוקבא דז"א, ובו יתבאר לך מ"ש בגמרא האשה עולה עמו ואינה יורדת עמו: כדדרשין בגמ' בעולת בעל' בעליתו של בעל ולא בירידתו של בעל.

ונבאר כמה מיני שינוי זמנים היו בה, ונבאר תחילה למה נקראת המלכות נקבה. גם נבאר מה הפרש יש באורות עליונים שלזה נקרא זכר ולזה נקרא נקבה. גם נבאר איך מצינו שנשמות זכרים באים מן הנקבה ונקרא זכרים כמו דהע"ה וזולתו: כלומר היאך יש זכרים ששורשם בנקבה כדוד המלך¹, אולם כנודע שכל זכר בא מזיווג של דוכ' ונוק'.

דע כי הדעת כולל ב' עטרין והם חו"ג, והחסדים נק' זכרים והגבורות נקראים נקבות ואעפ"כ יש גבורות זכרים ויש גבורות נקבות: כהגדרה כוללת קו ימין הם חסדים והם זכרים ובפועל הוא הקו החזק יותר, וקו שמאל הם גבורות והם נקבות ובפועל הוא הקו החלש יותר בסוד 'תש כוחו כנקבה'. ואע"פ שמאידך לשון גבורות מורה על חוזק ותוקף, אלא שמחמת סוד ההחלפות הצדדים כמבואר בזוהר בענין דרום וצפון כי בשורש הדרום הוא בחינת מים והוא קר ומאידך הצפון הוא בחינת אש שהוא חם, ואולם במציאות הוא להיפך אלא שהוא בסוד מזיווג והחלפת הצדדים, הוא הטעם ג"כ שהגבורות הם הנקבות והוא הקו החלש יותר והחסדים הם הזכרים והוא הקו החזק יותר, והוא הטעם ג"כ שיש זכרים גבורות.

והענין הוא שודאי הוא שעטרא דחסדים נשאר בז"א ועטרא דגבורות לוקחת רחל: כלומר עיקר החסדים נשאר בז"א ועיקר הגבורות לוקחת נוק', אולם הם עוברים לנוק' דרך ז"א, ולכן אין הכוונה שהגבורות ניתנות לנוק' ונשאר בו רק החסדים, אלא שורש הגבורות נשארים בו ג"כ, כפי שמבואר מיד בדברי הרב.

והנה בארנו במ"א שלפי שאין הנקבה לוקחת רק עטרא דגבורה לכן ארז"ל דעתן של נשים קלה וא"כ גם הזכר יהיה דעתו קל אם אין בו רק מחצית דעת דוגמתה שהם עטרא דחסד: נשים דעתן קלה כי ה' הויו"ת שהם ה"ג הם גימט' ק"ל, וא"כ גם הזכר אי נימא שיש בו רק חסדים ולא גבורות תהיה דעתו קלה, כנקבה שיש לה רק מחצית.

אמנם בהכרח הוא ששורש עטרא דגבורה נשארת בדעת הזכר, ולא די בזה גם הו"ק דזכר כמו ששם מתפשטין הה"ח כנודע, כן מתפשטין שם הה"ג עם הה"ח, וע"כ גם אלו הגבורות שנשארו בו נקראו זכרים: עיין לעיל בדברי הרב ובדברי המפרשים שהתבאר אילו חלקים נשארים למעלה ואילו חלקים יורדים ומתפשטים, ובהגדרה כוללת שורש עטרא דגבורה והענפים או הארתם יורדים ומתפשטים בו"ק הזכר.

וכאשר ניתנין בעת הזווג מן הזכר לנקבה דרך היסוד יוצאין משם בגלוי מפי היסוד: כפי שיצאו בגילוי החסדים המגולים מפי יסוד דאימא.

עץ חיים בעיון 614 שער תיקון נוקבא פרק ב'
מספר שיעור בקול הלשון 42601210

¹ והוא שורש הדבר שנקרא בר נפלי, אך אינו קשור לסוגיין ואכמ"ל.
² עיין שם במפרשים.

גילוי האין סוף בנקודת האמצע הרחוקה ביותר

על התורה

על העבודה

מצד תפיסת העיגולים מתגלה שהעיגול הפנימי הוא רחוק מהאין סוף והוא גשמי ביותר. אולם בעומק בסוד אבן דורקין לא עד אין סוף, מונח בנקודה האמצעית אור ההשתוות, ובמידת מה מתגלה בה יותר האור אין סוף. וזה סוד שככל שהמקום נמוך יותר מחד הוא גשמי ורחוק, אולם מאידך יש שם גילוי של אור מה שמתגלה הקב"ה במקומות הנמוכים, ופעמים אף יותר מהמקומות הגבוהים, וכנודע יסוד זה בתורת החסידות בכמה וכמה פנים. וזה סוד דברי חז"ל (יומא נז:): שאמרו 'השוכן אתם בתוך טומאתם' - 'אפילו בזמן שהן טמאין שכינה שרויה ביניהן'.

והיינו בעומק שבעת הטומאה והריחוק מתגלה אותה נקודה פנימית של אור הטומאה במעמקים בנקודה האמצעית, וזהו דקדוק הלשון שאמרו 'שכינה שרויה ביניהן', דייקא 'ביניהן'.

ונקודה זו היא בסוד אור פנימי, ועל כן עיקר גילוייה והתעוררותה היא מכוח פנימיות הנפש ולא מתפיסה חיצונית.

ודבר זה מתגלה אצל רבים שבאו למקום הנמוך ביותר ודייקא משם התרוממו מכוח התעוררות פנימית עמוקה, וכדאיתא על ר' אלעזר בן דרוריא (ע"ז יז.), שכאשר התעורר לתשובה ביקש רחמים מהרים והגבעות והשמש וירח וכל זה לא עזר לו, עד שהבין שאין הדבר תלוי אלא בו ואז נתקבלה תשובתו.

וזהו גילוי של התעוררות הפנימית הקיימת במקום הנמוך של החטא.

הנה דברי הרצ קשים כלשונם, מה שכתב תחילה שהעולם הגשמי מרוחק מאד מהאין סוף ולכן הוא חומרי ביותר, וציוס דבריו מסיים ואומר "וע"כ הוא כ"כ גשמי וחומרי בתכלית הגשמיות עם היותו נקודה אמצעית וכו'", והרי משמע מדבריו שמה שהוא נקודה אמצעית מחמת כן היה צריך להיות גדול יותר, ולמרות כל זאת הוא גשמי וחומרי.

ואם כן צריך ציבור האם נקודה אמצעית מורה על גשמיות או להיפך.

וציבור הדבר, דמחד נקודה אמצעית רחוקה מהאין סוף, אולם בעומק שם מתגלה עומק נקודת ההשתוות, ועל כן מלך כן מאיר שם האין סוף ציבור הארה.

יותר על כן, כמו שנתבאר לעיל, נחלקו המפרשים ודנו בדבר הנקודה האמצעית, האם חל זה למאס או לא, ולפי ד נוסף על כל פנים נותר זה רשימו.

והרי שבעומק יש מעליותא בנקודה האמצעית יתר על שאר העיגולים שסביב.

וזה מה שרמז כאן הרב דדבריו צאמרו 'עם היותו נקודה האמצעית', והיינו שלמרות שיש ד מעליותא בנקודה האמצעית, מכל מקום עיקרה מתגלה זה העולם הגשמי והחומרי ביותר.

נמצא כי העוה"ז הארצי החומרי הוא נקודה האמצעית תכונה תוך כל העיגולים כולם בתוך כל המקום החלל ואויר הפנוי הנ"ל וגם הוא מרוחק מן הא"ס הרחקה גמורה יותר מכל העולמות כולם וע"כ הוא כ"כ גשמי וחומרי בתכלית הגשמיות עם היותו נקודה אמצעית בתוך כל העיגולים והבן זה היטב.

^א ומעלה נוספת יש בה, והוא מכוח ההארה שמתגלה בה מכל הדדדים סביב, שהאור הסובב כולו מאיר לעבר נקודת האמצע, ונמצא שבה מתגלה האור הגדול ביותר.